

AZ ÖNSZERETETTŐL AZ ÖNTÉTIG EGY FOGALOM KALANDJAI A GONDOLKODÁS TÖRTÉNETÉBEN*

MESTER BÉLA**

Az önszeretet kifejezést és szinonimáit, származékait a magyarul beszélők túlnyomó többségével együtt régóta használom és érteni vélem; ahhoz azonban, hogy *filozófiai* alkalmazása problémaként jelentkezzen, az idegen nyelvi tapasztalat reflexiót kikényszerítő ellenpontosításra volt szükségem, váratlan helyzetben. Meglehetősen változatos kulturális háttérű, sokfelől jött szimpózium-közösség előtt ember és környezet viszonyáról, e viszony értelmezésének az európai filozófiai hagyományban gyökerező némely megfogalmazás-módjáról folytattam eszmecserét.¹ Ennek kapcsán hivatkoztam Cicero *De finibus*ának azokra a helyeire, ahol a római rétor elmondja nekünk, hogy milyen alaptörékvést táplál bele a természet az élőlényekbe a sztoikusok tanítása szerint, amely alaptörékvésből azután később levezethető az emberi természet, és ennek részeként az ember természetéhez való viszonyulása is.² Felkészülve a műhelybeszélgetésre, tisztáztam magamban gondolatmenetemet, majd a többi, valószínűleg szóba kerülő klasszikus toposz mellett gondosan kikerestem az idézendő cicerói szöveghelyek közkeletű angol fordítását, és azt gondoltam, hogy, ha egyet nem is értünk majd, de legalább a klasszikus szövegek közös minimuma alapján jó esélyünk lesz annak megértésére, hogy ezekre támaszkodva mit mond a

* Írásom egyik részlete az OTKA támogatásával, *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című kutatás keretében készült (K 104643).

** MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet; e-mail: mester.bela@btk.mta.hu.

¹ A jelen előadás témájához elvezető terminológiai problémára a Gediminas Technical University (Litvánia) és az Antioch University (Seattle, USA) szervezésében Vilniusban, 2011. szeptember 22–24-én *Phenomenological Perspectives on Cultural Change and Environmental Challenges* címmel megrendezett konferencia vitáin figyeltem föl. A konferencián tartott előadásom alapján készült írásomat lásd: *The Human Nature and the Nature Itself. Natural and Societal Aspects of the Human Nature. Limes, Borderland Studies*, 5, 2012. 2. 71–81.

² Cicero ismert gondolatmenetéből azokat a részeket emeltem ki, ahol először az embert, mint élőlényt önmagához való viszonyában (III. 5, 16–17. §), majd mint a kozmosz részét (III. 19, 63–64. §), végül mint társadalmi lényt írja le (III. 20, 67. §). A minden mást meghatározó kulcsponthoz itt az első, az élőlény – és az ember, mint sajátos élőlény – önmagához való viszonyának értelmezése.

másik. A hallgatóság és az előadó közös megtorpanása, zavara várakozáshoz képest éppen akkor következett be, amikor a klasszikus szöveghelyhez értünk. Cicero *angolul* ugyanis azt mondja, hogy az élőlények természet szerinti alapélménye a „*love of self*”.³ Az angol kifejezés magyar változata, az *önszeretet*, bizonyos szövegösszefüggésekben egyenesen az *önimádat* szó szerinti értelme az az állapot, amikor az élőlény valamilyen jellemhiba, vagy a természet tréfája, esetleg fogyatkozása következtében önmagába szerelmes, és nemigen szoktunk neki semmi olyasféle jelentést tulajdonítani, aminek köze volna a természetességhez, a természettel való összhanghoz. Sőt, ellenkezőleg, a szerelmi érzésnek, legyen az bármi is, téves irányulását, rendellenességét vagyunk hajlamosak beelátni a szóba. Az önszeretet valójában gátja a szerelemnek, kifejezésként oximoron, amit csak azért kell megfogalmaznunk, hogy nyilvánvalóvá váljék képtelensége, és így túlléphessünk rajta. A megdöbbentő intellektuális hatást fölerősíti a főnévi forma. Nem pusztán arról van szó, hogy az élőlény *megszereti önmagát* – ilyesmit mond a régebbi magyar verzió, amely e tekintetben talán közelebb is áll az eredetihez –, hanem inkább arról, hogy külön metafizikai entitás létezik a kozmoszban, az *önszeretet*, amely furcsa betegséget okozván eluralkodik rajtuk, önmaguk felé fordítja, és így megakadályozván, hogy más felé fordulva megismerjék a szerelmet; romlásba taszítja az élőlényeket.⁴

³ “This leads to the conclusion that it is *love of self* which supplies the primary impulse to action” Marcus Tullius Cicero: *De finibus bonorum et malorum*. Latin szöveg Harris Rackam angol fordításával. Cambridge/MA, Harvard University Press, 1967. 233–234. o. (Kiemelés tőlem – M. B.) Angol nyelvterületen ugyan az itt idézett fordítás a legelterjedtebb, az igazsághoz azonban az is hozzátartozik, hogy mind a szövegkiadás, mind a fordítás sok megoldását a szakirodalom régóta problematikusnak tartja. (A továbbiakban az újabb, javított, ma mérvadónak számító latin szövegkiadásra hivatkozom.)

⁴ A mű régebbi magyar fordításában, a közkeletű angol verzióhoz hasonlóan, gyakran előfordulnak az önmagunk szeretetére vonatkozó kifejezések. A fentebb idézett szöveghely környezetében például így: „[m]inden élőlény, mihelyt megszületik [...], megszereti önmagát, [...] világos, hogy első ösztönünk: önmagunk szeretete” Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról*. (Részlet) Ford. Némethy Géza. In. Steiger Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. 248–249. o. (Némethy Géza teljes *De finibus*-fordítása 1901-ben jelen meg, ennek részletét tartalmazza a válogatás.) A két modern nyelvű fordítás szóhasználati tendenciája hasonló, azonban Némethy talán jobban elkerüli, hogy a ‘szeret’ ige származékai önálló terminussá váljanak, míg az angol ‘love of self’ esetenként hajlamosabb így viselkedni. Vekerdi József újabb magyar fordítása, amely tudatosan épít a Némethy Géza megalapozta fordítási hagyományra, és a latin szöveg Némethy-féle edíciójára, módszeresen igyekszik elkerülni a ‘szeret’ ige származékait ezen a szöveghelyen, és helyettük semlegesebb megoldásokkal él: nála az élőlény inkább ‘igyekszik’, ‘törekszik’, minthogy ‘szeressen’ megtenni valamit. Érdekes, hogy éppen a kulcsponton marad meg a ‘szeretet’, ráadásul a Némethy-féle mintától eltérően terminusszerű

Miután egy rövid felhorkanás tartama alatt mindezek végigcikáztak ama régi hallgatóság és előadó elméjén, az eredeti terminusok beidézésével el tudtam simítani a zavart: Cicerónál korántsem önimádatra szólít föl a természet,⁵ és az ő *naturája* különben sem ugyanaz, mint a mi *nature*-ünk, természetünk. E megkülönböztetés elegendő volt az akkori és ottani téma szempontjából, azonban egy fontos, ugyan pusztán filológiai, fordítási kérdésből eredő, mégis lényegi probléma megmaradt; jelesül, hogy miért jelölünk eredetileg természeti alapkészletésnek tekintett, az élőlények lényegétől elválaszthatatlan jelenséget olyan szóval, amelyhez modern nyelvhasználatunkban éppen az ellentétes jelentésárnyalatok tapadnak. Amennyiben nem csupán esetleges fordítói ügyetlenségről van szó, a terminus pejoratív jelentésezeje és érzelmi töltete kulturális emléknymókként igényel megfejtést. Az esetlegességet és ügyetlenséget kizárhatjuk, hiszen a *love of self* más, modern nyelvű megfelelőivel együtt (*Selbstliebe, amour soi, önszeretet*) sűrűn előforduló, bevett fordítása mind az elsődleges értelmüként 'szerelem' jelentésű szókat tartalmazó, mind az ilyeneknek csupán átvitt értelemben használatos szinonimáit magukban foglaló, vagy éppen eredetileg egészen más kifejezésekkel élő antik terminusoknak; és ezeknek az élőnyelvi kifejezéseknek mára jelentős önálló, modern fogalomtörténete is kialakult. Az e kifejezésekkel kapcsolatos kulturális nyomkövetésnek az első lépéseit kísérlem megtenni előadásom hátralévő részében, azt remélve, hogy a végén a fogalmak történetén keresztül valamivel többet tudunk meg arról az európai emberről is, aki önreflexiójában a terminusok mögé rejtve efféle, önmaga által is ambivalensen megítélt alapvető törekvéseket tulajdonít saját magának, ezzel termékeny értelmezési problémákhoz segítvén bennünket. Ugyanakkor persze mi magunk is az így kialakult európai ember sajátos, teoretikus önreflexióra szakosodott változatai vagyunk.

kifejezéssel élve: „az önszeretettől kell kiindulnunk” Marcus Tullius Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról*. Ford. Vekardi József. Némethy Géza bevezető tanulmányával és jegyzeteivel. Budapest, Kairosz Kiadó, 2007. 194. o.

⁵ A latin eredeti szóhasználata mind az angol, mind a magyar fordításhoz képest jóval visszafogottabb, az *önszeretet* vagy valamely szinonimája helyett egyszerűen az élőlény *önmaga iránti törekvéséről, önmagával való törődéséről* beszél: „Ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo” M. Tulli Ciceronis *De finibus bonorum et malorum*. Recognovit, brevisque adnotatione critica instruxit Leighton Durham Reynolds. Oxonii, E typographeo Clarendoniano, 1998. 104. o. (Kiemelés tőlem – M. B.)

Kezdjük ezúttal a történetet a *végén*; és idézzük föl néhány történeti példa révén, hogy *önmagunk szerelme* miként jelenik meg szégyenletes, vagy legalábbis ambivalens, problematikus törekvésné, ugyanakkor hogyan ajánlanak föl ugyanezek az önszeretetet elítélő gondolatrendszerek kerülőutakat az embernek arra, hogy (végső soron az ő útjukon), jó, etikailag helyes formában is „megtalálja a számítását”. Legtisztábban ez a szerkezet a neoplatonizmus különböző történelmi újjászületéseiben érhető tetten: szerelmesek is akarunk lenni, a saját személyiségünket is meg akarjuk élni, ugyanakkor kulturális beállítódásaink szerint szerelmi érzésünkkel nem férhet össze az önmagunkkal való törődés, különösen nem önmagunk szerelme, még abban az értelemben sem, hogy önmagunkat, mint szerelmest, a saját szerelmes állapotunkat imádjuk. Inkább teljes önzetlenséget értünk bele a szerelembe, és mindeközben mégis abban bízunk, hogy saját személyünk elhanyagolása nemhogy kiüresítene bennünket, hanem végső soron éppen ez adja majd meg személyiségünk igaz tartalmát. A megoldás az önmagukat elveszített, de a Másikban tükröződve megtaláló szerelmesek firenzei tanítása; majd ennek a modellnek változatos helyeken való megjelenése az európai kultúrtörténetben, a reneszánszt követően is. Önmagunk egyfajta kiüresítése, teljes és föltétlen Másra vonatkoztatása révén jutunk el önmagunkhoz – súgja nekünk ez a gondolkodási és érületi séma; közvetlenül önmagunkkal kezdeni valamit, mielőtt még földnánk énünket a föltétlen szerelemben, ellenjavallott, sőt, megbotrántoztató kicsinyesség, szűk látókörűség. A tükörmodell vallási kötöttsége e kései, keresztény platonizmusban meglehetősen árulkodó: az ember teremtményének tükörképe, így legnemesebb törekvése az énjét jelentő képmás eredetije felé kell, hogy irányuljon; és valójában ennek az alapélménynek a teremtmények számára megengedett földi visszfénye a szerelem.⁶ Amiként a képmást tilos imádni annak eredetije helyett, a *valami*

⁶ A problémát pontosan érzékeltető klasszikus szöveg Marsilio Ficino ismert kommentárja Platón *Lakomájához*. A firenzei mester itt először Isten felé fordulásként értelmezi a szerelmet: „az újonnan született, alakatlan értelem az Isten felé fordul, s ott alakot nyer, ugyanígy a világ lelke is az értelem és Isten felé fordul, ahonnan eredt, míg előbb alakatlan volt, s a szerelem által az értelem felé irányított, az innen nyert formák révén válik világgá, azaz ékességgé”. Később azonban ugyanez a törekvés már emberek közötti viszonyként jelenik meg: „Valahányszor két ember kölcsönös hajlandósággal szereti egymást, az egyik a másikban él. Az ilyenek kölcsönösen cserélik egymást, egyik átadja magát a másiknak, hogy cserébe megkapja a másikat. [...] Nyilvánvaló, hogy benned, ha szeretlek, megtalálom magamat, a te szeretődöt, mikor felőlem gondolkozol. És aki veszni hagyta magát, visszakapom benned, aki megőriztél engem. S te is hasonlóképpen jársz énbennem.” Marsilio Ficino: *A szerelemről, avagy magyarázat Platón a Lakoma című művéhez*.

képmásaként elképzelt önmagunkat a figyelmünk középpontjába állítani is bűn, blaszfémia. A zsidó–keresztény hagyomány természetesen már korábban, a neoplatonizmus fogalmainak segítségével nélkül is a szerelem metaforikájával fejezte ki az ezzel kapcsolatos tabukat: minden bálványimádás, így önmagunk bálványozása is végső soron *megcsalás, paráznaság*. Szerelmi vétség, amelynek elkövetésekor azáltal válunk bűnösökké, hogy időlegesen nem abba vagyunk szerelmesek, akibe kellene, hanem például önmagunkba. Az éltét feladó, de éppen ezáltal megnyerő személy vallási képzetének effajta átvitele a teremtő és az ember szimbolikus szerelmi viszonyáról, házasságáról az emberek egymás közötti szerelmére azonban mélyen problematikus. A képmásaként értett ember imádata alkotója és egyben mintaképe iránt gazdagabbá, tartalmasabbá és élesebbé teszi a kép vonásait, hiszen arra irányul, hogy ontológiai szempontból önmagánál magasabb rendű valóságot fogadjon be, tükrözzön saját lényegeként. A csupán valaminek a képmásaként létező személyek egymásban való tükröződése ezzel szemben annál üresebb, minél tisztább a tükröződés. Vagyis e modellen belül minél tökéletesebb a szerelem, annál kevésbé körvonalazódnak, léteznek maguk a szerelmesek. A folyamat végeként megkonstruálható ideáltipikus határhelyzetben végül két tökéletes tükrő tükröződik egymásban, amelyekben éppen tökéletességük miatt nem található meg sem a bennük egykor talán tükröződött képmások semmilyen maradványa, sem a jövőben tükrözendő képek valamiféle lehetősége, potencialitása. A tökéletesség így azonos lesz a tartalmatlansággal, hiszen a tükrő éppen a *(tükrő)kép hiánya* következtében válik teljesen tisztává. Ez a hiánnyal definiált tökéletes állapot szándékolatlanul és furcsa módon egybeesik a neoplatonizmus metaforikus tükrősorozatának végpontjával, hiszen a már semminek a tükrözésére nem képes, *tökéletesen üres* tükrő egyben az emanációsorozat végpontja *utáni* állapotnak, a szintén hiányként definiált, a rosszal és a semmivel azonosított *anyagnak* a metaforája. Másik, de a reneszánsz platonizmus szerelemfilozófiájának problematikájával szerkezetében összemérhető kontextusban Augustinus már egy évezreddel korábban is érzékelte a modellben rejlő feszültséget, amikor egyik levelében a barátság érzületének és Isten szeretetének nehezen megoldható összeegyeztethetőségéről beszélt.⁷ Azonban különösebb filozófiatörténeti megfontolások nélkül,

Fordította Kardos Tiborné. In: Vajda Mihály (szerk., vál.): *Reneszánsz etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 1984. 192, 196. o.

⁷ „Az igazi és isteni filozófia tehát arra int minket, hogy a múlandók iránt bennünk élő vészes szerelmet, mely bűnhődéssel terhes, fékezzük meg és szenderítsük el magunkban, hogy lelkünk már akkor is, mikor még a testet kormányozza, teljesen átadja magát a mindig azonos (*semper eiusdemmodi*) élvezetének, s azért hevüljön, ami nem gyönyörködtet múlandó szépségével. Noha ez a helyes és lelkünk téged önnönmagában igaz és tiszta emberként (*verum et simplicem*) lát, ahogy minden

egyszerűen józan belátásunkra hallgatva is föl kell, hogy merüljön bennünk a gyanú: van valami baj azzal a gondolkodásmóddal, amely a sikerült szerelemre nem jól ápolt lelkű és ép személyiségű emberek kapcsolataként gondol, hanem a testi és a lelki önápolást szinte betiltja, majd ezután az eszköztelenné és cselekvő nélkülivé tett szerelemtől reméli magának a szerelem ágenseinek, az emberi személyiségeknek a megkonstruálását.

Abban a kultúrában, amelynek fontos hagyománya az olyanfajta, lelki gyakorlat és lelkiismeretvizsgálat révén megvalósuló önelemzés, melynek tartalma tisztán *negatív*, hiszen a bűnök és vétkek kiiktatását szolgálja, mindig visszatérő probléma marad az önmagunk iránti *pozitív* figyelem, az *önszeretet*, felfokozott mértékben az önmagunk iránt érzett *szerelem*, avagy *önimádat* kérdése. Ez a mi saját európai kultúránk felfogása, mely kultúrának e lelki gyakorlat révén könnyen és észrevétlenül rejtett eszményévé válhat ama főntebb taglalt, semmit sem tükröző tükör kicsiszolása az egyénből, más szóval a *tökéletesség* összevetése az *ürességgel*, a semmivel. E *semmi* elkerüléséhez szükséges tehát, hogy elmellőzzük ezeket az *átlényegüléssel* kapcsolatos teológiai tanításokhoz hasonlóan bonyolult és misztikus, a neoplatonizmus ontológiájának elfogadása után is mélyen problematikus, főntebb érintett típusú spekulációkat a szerelemben elveszített, majd az elvesztés révén visszanyert, önmagukban azonban üres személyiségekről. Ennek érdekében viszont mégiscsak el kell ismernünk, hogy az *önszeretet* – legalábbis szükséges rosszként – létezik a világban; de következetesen gondolkodva még azt is be kell látnunk, hogy ennek az alapérzületnek szükségképpen köze kell, hogy legyen az erkölcsi jóhoz. Az *önszeretet* (*philautia*) fogalmával való hasonló számvetés már magának a főntebb taglalt itáliai reneszánsz neoplatonizmus-

aggodalom nélkül szerethetünk téged, megvalljuk, hogy mégis jelenlétedet és a viszontlátást kívánjuk és áhítozunk utána testvéreinkkel együtt, amíg lehet, valahányszor testedben eltávozol tőlünk, és tér szerint elkülönülünk egymástól. Ezt a mi vétkünet, ha jól ismerlek, szereted bennünk, és noha egyébiránt minden jót kívánsz barátainak és meghitt embereidnek, szinte félsz tőle, hogy *ebből* a vétkünből kigyógyulhatnánk.” Balogh József (írta és a leveleket fordította): *Szent Agoston, a levéllíró. Szemelvények leveleskönyvéből*. Budapest, Szent István Társulat, 1926. 42–43. o. (A 386-ban Zenobiusnak írott, a hagyományos számozás szerint 2. sz. levelet modernizált helyesírással idézem.) Bár itt Augustinus igyekszik a felbukkanó ellentmondás élet venni, a levél szövegében a barátí, játékos hangvétel ellenére különösen élesen szembesül a klasszikus antikvitás értékrendje az ember teremtmény voltából levezetett keresztény normákkal. A legnemesebb antik erkölcsi értéket, a barátságot kérdőjelezi meg ugyanis az a keresztény neoplatonista meggondolás, hogy minden olyasmi kárhóztatható, ami a magasabb rendű valóságok szemlélésétől elvonja az embert. Hasonló, bár az emberi személyt nem ilyen módon érintő problémával szembesül Augustinus esztétikai kérdések kapcsán, jelesen a zenei vagy a szónoklattani szép élvezetének megítélésekor is, melyek közül némelyikre az idézett fordító, Balogh József hívta föl először a figyelmet tanulmányaiban.

nak a későbbi szerzőinél elkezdődik. A terminus Francesco Patrizi gondolkodásában tesz szert különös jelentőségre, aki a Cicero főntebb taglalt szöveg-helyén megőrződött sztoikus elgondolást értelmezi újra a neoplatonizmus fogalmi keretében. Nála a lények önszeretetükben, majd ennek túlcsoordulásában a Máshoz, végső soron az Egyet utánozzák, így a szerelem visszanyeri azt az értelmét, amelyben a teremtet a teremtőhöz emelkedik, és így tesz szert saját lényegére. Ennek kiindulópontja az öнкиüresítés helyett csak a lény önmagához fordulása lehet, megoldása pedig ugyanennek a lénynek a feloldódása valamiféle, önmagával azonosként elismert abszolútumban. Patrizi megoldásával azonban a probléma nem iktatódik ki az európai kultúrából. Ebben a szándékoltan korszakok és szövegek között csapongó előadásban elég, ha egyetlen, de különösen szigorú gondolkodót, Kantot vesszük a probléma továbbélésének példájaként.

A KÉNYELMETLENNÉ VÁLT ÖNSZERETET

Kant morálfilozófiájának utolsó megformulázásakor, *Az erkölcsök metafizikájában* (1797), amely műben célközönsége kedvéért gyakorlati részletkérdésekre is kénytelen volt kitérni, hosszasan taglalja saját magunkkal szembeni kötelezettségeinket, és ennek kapcsán nem kerülheti el azt sem, hogy érintse az ezzel kapcsolatos érzelmeinket is.⁸ A fejezet olvasható úgy is, mint a königsbergi gondolkodó mesteri manőverezése a kulturális hagyomány által számára (is) összegabalyított akadálypályán. Testünk és lelkünk egészsége fönntartásának kötelessége, és hasonló, a gyakorlati erkölcsstani irodalom által hagyományozott témák mellett itteni gondjainak fő oka, hogy az etikája vonatkoztatási pontjaként tekintett emberiségnek maga az erkölcsi cselekvő is a része, így az egész emberiséggel mindig összefüggő morális magatartásának egyszerre alanya és tárgya. Kant úgy beszél önmagunk erkölcsi javának kereséséről, és az ezt elkerülhetetlenül kísérő, önmagunkra vonatkozó erkölcsi érzelmekről – tudniillik, hogy végül mégiscsak azért kívánjuk a magunk erkölcsi javát, mert kedveljük önmagunkat –, hogy közben szükségét érzi ezeknek korlátait és feltételeit minden pillanatban hangsúlyozni. Olyanszerű kifejezésekkel él, hogy mikor és mennyiben vannak nekem *megengedve* az olyan törekvések, amelyekkel *együtt jár* az önszeretet érzelme. Talán a szeretetről szóló résznek a következő kitétele a legvilágosabb a mi szempontunkból: „a jóakarat kötelességének törvénye, mint

⁸ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. In. Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat, 1991. 293–614. o.

objektumot engem is belefoglal a gyakorlati ész parancsába; nem mintha ez arra kötelezne, hogy szeressem magamat (mert ez enélkül is kikerülhetetlenül bekövetkezik, tehát senkit sem kell kötelezni rá).⁹ Azonban, ha ezt az önszeretet problémátlan spontaneitásáról szóló kijelentést összevetjük a magunkkal szembeni kötelességekről szóló fejtegetéseknek azokkal, az idézett helyet közvetlenül megelőző fejezetben található részleteivel, amelyek önmagunk erkölcsi tekintetben gőgös megvetésének tilalmát taglalják;¹⁰ beláthatjuk, hogy az önszeretet egyrészt nem automatikus, hiszen az ellenkező irányú törekvés komoly súlyú és gyakori esetként kerül elő, amely ellen védekezni erkölcsi kötelességünk. Nem lehet tehát erkölcsi tekintetben értékesleges, hiszen az ellentéte erkölcsileg helytelen. Következésképpen etikailag helyes törekvésről lenne szó, ami sok szöveghelyen megengedhető értelmezés, a legtöbbször viszont a helyeslések is valamiféle kényelmetlen érzést kifejező körülírásba torkollnak. Ismert, hogy Kantnál az emberi méltóság, az erkölcsi cselekvés alanyaként és tárgyaként egyszerre szereplő embernek az emberiséghez való tartozása oldja meg ezt a problémát. A megoldás furcsa módon analóg Patrizi főntebb hivatkozott gondolatával. Míg Cherso szülötténél az Egy önszemléletéhez való hasonlóság, más szóval az embernek a benne teremtetőjéből származó isteni rész felé való fordulása adja meg a *philautia* etikailag értékes lényegét, addig a königsbergi mesternél „a bennem lévő emberiséghez” való viszony teszi etikailag tartalmassá az önmagammal való foglalkozást, és minősíti elvetendővé az önmegvetést. Kant megoldásának természetesen jóval kevesebb metafizikai következménye van, de ennek és az ebből következő sajátságoknak a vizsgálata nem célja a mai előadásnak. Kantot itt nem annyira gondolkodásának belső problémái okán idéztem, hanem csupán egy néhol ma már körülményesnek tetsző beszédmód példaként, amelytől láthatóan a legnagyobbak sem tudták függetleníteni magukat, ha tekintetbe kívánták venni, és korrigálni szerették volna hallgatóságuk joggal feltételezhető rossz értelmezési beidegződéseit az *önszeretet* kifejezéssel és a *szereti magát* kijelentéssel kapcsolatban. (Nem érdektelen, hogy Kant itt a *Selbstliebe* terminust használja, amely a Grimm szótár szerint a 17. században jelenik meg a németben, jellemzően szakszövegekben, antik

⁹ Ugyanott, 569. o. *Az etikai elemtan második része. A mások iránti erénykötelességekről. Első főrész. Mások, mint pusztán emberek iránti kötelességekről. Első szakasz. 27. §.*

¹⁰ „Ez a morális önmegismerés először is azt tiltja meg, hogy lelkendezve megvessem magam, mint embert (egész nememet) általában, mert ez önellentmondás”, Ugyanott, 558. o. *Második rész. Az erénytan metafizikai alapelemei. Első rész. Etikai elemtan. Első könyv. Az önmagunk iránti kötelességekről általában. Első szakasz. Az önmagunk iránti teljes kötelességekről. Harmadik főrész. Második szakasz. Az önmagunk iránti kötelességek első parancsáról. 15. §.*

terminusok fordításaként. Igen gyakori az előadásom elején taglalt *De finibus* szöveghely német fordításáiban, illetve a szöveghelyre való német nyelvű utalásokban. A modern nemzeti nyelvekben azonban ekkorra a bennünket érdeklő terminusok már végképpen összeötvöződtek. Patrizi még az általa különben nem kedvelt Arisztotelész *philautia*-terminusával fejezi ki magát, amelyet persze sokan mások is használtak, ennek magyarázata közben azonban már leginkább az *oikeioszisz* sztoikus fogalmára, és e terminus különböző aspektusaira gondolhat. Kant idejére a modern nyelveken fogalmazó filozófusoknak már nincs ilyen választási lehetőségük: számukra és közönségük számára a *Selbstliebe*, illetve ennek más nyelvű megfelelői már régen mind a *philautia*, mind az *oikeioszisz* bevett fordításának számítanak egyszerre.)

Néha valóban úgy tűnik, hogy Kant, és korában bizonyára mások is, valójában az önszeretet terminus öröklött, részben vallási eredetű terheltségével küzdenek, miközben a régi szavakkal igazában valami egészen más természetű valóságot igyekeznek leírni. Kant főtebb idézett szavai a mintegy automatikusan üzemelő önszeretetről nem annyira azzal vágnak össze, amit a szeretetről, szerelemről, mint tudatos, választott, és mindenképpen *személyes* érzelemről szoktunk gondolni, hanem egy sokkal primerebb szférát, az elemi késztetések, ösztönök világát idézik. Ezt támasztja alá az is, hogy az önmagunkkal szembeni kötelességeinket taglaló rész a többihez képest jóval sűrűbben van megtűzdelve az emberre, mint biológiai lényre vonatkozó megjegyzésekkel, illetve az embernek mint biológiai és társadalmi lénynek a viszonyára vonatkozó fejtegetésekkel; és Kant ilyenkor többször utal is az önszeretettel kapcsolatos jelenségek etikán kívüli, amorális voltára. Mintha *Az Ég általános természet-története* természetfilozófiájának halvány visszfénye vetülne itt vissza az idős kori munkára: még az etikai kérdések tárgyalása előtt az érdekel bennünket, hogy egyáltalán milyen mozgásokból áll össze, és hogyan működik az élőlény, melynek fajtái közül egynek, az embernek a morális viselkedésével kívánunk majd foglalkozni. Pontosabban, a természetfilozófiai kérdésnek a morálfilozófiába való átbillenéséről. Első kérdésünk, hogy mi mozgatja az élőlényt, Kant prekritikai korszakának példájában a levélen mászó hernyót;¹¹ második kérdésünk, hogy mi mozgatja a kitüntetett, morális élőlényt, az embert. Zavaró, hogy mindkét esetben gyakran előfordul

¹¹ „Mondhatjuk-e: *adatok anyagot, s megmutatom, hogyan jön létre egy hernyó?* [...] hamarabb ismerjük meg az égitegek képződését, mozgásaik okát, azaz a világegyetem egész jelenlegi állapotának eredetét, mint ahogy egyetlen fűszál vagy hernyó létrejöttét mechanikai törvényekből világosan és pontosan levezethetnők”. Immanuel Kant: *Az ég általános természet-története és elmélete*, avagy kísérleti vázlat a világegyetem mibenlétéről és mechanikai eredetéről a newtoni alapelvek szerint. Előszó. Ford. Vidrányi Katalin. In. Immanuel Kant: *A vallás a pusztá és határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1974. 46. o.

ugyanaz a kifejezés, az *önszeretet*, először egy amorális lény értéksemleges jellemzőjeként, másodszor már morálisan terhelt kifejezésként, de mindkét esetben úgy, hogy a vizsgált kérdésköről egészen távoli jelentésmezőt is magával hoz. Ebből a kettősségből és ebből a kényelmetlen asszociációs mezőből kell tehát valamiképpen kivezetnie Kantnak hallgatóságát, ezért fogalmaz óvatosan. Bennünket azonban most nem annyira az érdekel, hogy hogyan sikerült Kantnak saját kora súlyosan terhelt akadémikus nyelvezetén keresztülvágva magát megértetnie morálfilozófiáját hallgatóságával, hanem az, hogy egyáltalán, maga ez a megoldásra szoruló nyelvi, terminushasználati helyzet hogyan állt elő. Vegyük észre, hogy az a kérdés, amit Kant az élőlények, és a biológiai lényként tárgyalt ember kapcsán vizsgál, gyakran inkább hasonlít a korai felvilágosodás filozófiájának egyik kulcsfogalmával, a *conatus*szal, vagy a briteknél az *endeavour*rel, az élő testeket mozgóató törekvéssel kapcsolatos problémákra. Az így értett *törekvés* ember esetében szintén etikai cselekedetekhez vezet, azonban leírásának a terminológiája, bár szintén egyfajta (ön)célra irányultság magyarázata a lényege, nem utal szóhasználatában oly közvetlenül a szeretetre, szerelemre és az e szavakkal rokon kifejezések jelentésmezéjére.¹²

ISMÉT CICERO

Utolsó kérdésünk, amellyel visszatérünk a kezdethez – esetünkben valójában a *vég*hez, Cicero *De finibus*ához, – hogy hogyan került ez a zavart okozó, szerelemre, szeretetre utaló terminus olyan szövegekbe, amelyek valójában más természetű jelenségekört elemeznek. Kérdésünk nem pusztán terminológiai, hiszen látható, hogy a terminushasználat nem csupán könnyen kiigazítható félreértéseket okoz, hanem mélyen gyökerező érzékenységekbe is beleütközik, és messze ható értelmezési zavarokra vezethet. A felelős, mint

¹² A terminológia finom áttételei azért még Spinoza szigorú nyelvezetében is tetten érhetők. Az *Etika* harmadik, az indulatok eredetéről és természetéről szóló részének egyik helyén olyan képességről vagy törekvről (*potentia sive conatus*) beszél, amellyel az élőlény létében megmaradni törekszik (*in suo esse perseverare conatur*), másutt leszögezi, hogy a törekvésen kívánságot értünk (*per conatum cupiditatem intelligimus*), amelyet egybeült a szeretet (*amor*) szinonimájaként említ (a 7. tétel bizonyítása, az 58. tétel bizonyítása és az 56. tétel megjegyzése). Az e helyeken erősen a sztoikus gondolkodás hagyományára támaszkodó németalföldi filozófus latin szóhasználatát szükségképpen tanúskodik azokról az előzményekről, amelyek eredményeképpen ugyanazok a latin, majd ezt a mintát követve a modern nyelvi terminusok, egymásba csúsztva, eltérő görög filozófiai rendszerek különböző kifejezéseinek megfelelővé váltak. Spinoza terminusainak magyar megfelelőit Szemere Samu klasszikussá vált fordítása alapján használom, a következő kiadás alapján: Benedictus de Spinoza: *Etika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Gondolat Kiadó, 1974. (*Etikai gondolkodók*).

majd látjuk, látszólag a magának Cicerónak éppen az itt többször idézett művével kezdődő, a görög mesterszokat helyettesíteni kívánó latin terminológiaalkotó gyakorlat; de valójában inkább az a szemlélet kárhoztatható, amellyel újabb korok és modernebb nyelvek értelmezték a latin irodalom aranykorában keletkezett, és az utókornak bőkezűen felajánlott különböző terminológiai változatokat.

Az előadásom problémafölvetéséül szolgáló, az élőlény alaptörekvésére vonatkozó sztoikus görög terminus, amelyet Cicero a *De finibus* harmadik könyvében és más műveiben latinositani igyekszik, az *oikeiósizis*. Tudatosan átgondolt, ma is minden fordításelmélet kezdőpontjául szolgáló latin terminusképző eljárása szerint erre szintén több alternatívát kínál föl egyszerre, polgártársai belátására bízva a választást, egyben megalapozva azt a nyelvállapotot, amelyben több párhuzamos latin megfelelője van ugyanannak a görög filozófiai terminusnak, amelyek azonban ugyanakkor közzsököként, mindennapi értelemben is használatosak. Cicero a *De finibus*ban általában a *diligentia* különböző összetételeivel és származékaival írja körül az élőlény alaptörekvését, alapélményét, majd egyszavas terminusok többszavas körülírását is megengedő fordítási gyakorlata nyomán nem sokkal később megjelenik az *oikeiósizis* latin körülírásaiban az *amor* kifejezés. (Bizonyosan nem a legmagasabb színvonalú szakfilozófiai szöveg, de az utókor szóhasználatára talán az egyik legnagyobb befolyással rendelkező szöveghely e kifejezés tekintetében Gellius népszerű összeállításának egyik részlete.)¹³ Az először

¹³ „Natura »[Taurus] inquit« omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inolevitque in ipsa statim principiis, quibus nati sumus, *amorem nostri et caritatem* ita prorsus, ut nihil quicquam esset carius pensiusque nobis quam nosmet ipsi” Aulus Gellius: *Noctes Atticae*, 12, 5. *Sermo Tauri philosophi de modo atque ratione tolerandi doloris secundum Stoicorum decreta*, 7. (Kiemelés tőlem – M. B.) Magyarul: „A minden dolgot és bennünket is létrehozó természet mindjárt születésünk alkalmával ránk ruházta és belénk oltotta az *önelsajátítást és az önszeretetet*, mégpedig annyira, hogy semmi sem kedvesebb és drágább számunkra önmagunknál”. Aulus Gellius: *Attikai éjszakák* (Részletek). In: Steiger Kornél (válogatás, utószó és jegyzetek): *Szoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. (*Etikai gondolkodók*), 109. o. *Taurus, a filozófus beszéde a fájdalom sztoikus elv szerint való elviselésének módjáról és értelméről*. Barcza József és Soós József 1905-ös fordításának az újabb szövegkiadásokkal összevetett, modernizált változata. A gondosan kidolgozott magyar szöveg itt mintegy a latin kifejezés mögé látja az eredeti görög terminust, így kerül a szövegbe az ’önelsajátítás’ terminusa. Jellemző, hogy a szöveg korábbi, inkább szépirodalmi célokat szolgáló magyar változata más-keppen ragadja meg ezt a szófordulatot, nem érzékelve már mögötte az eredeti görög filozófiai terminust: „A minden dolgot és bennünket is létrehozó természet mindjárt létünk kezdetén nekünk adta és belénk oltotta a *szeretetet és ragaszkodást önmagunk iránt*, olyannyira, hogy számunkra semmi sem drágább és becsesebb, mint mi magunk”. Aulus Gellius: *Attikai éjszakák*. Válogatta Simon Róbert, fordította, az utószót írta és a jegyzeteket összeállította Muraközy Gyula. Budapest,

más kifejezésekkel szinonimaként váltogatott, vagy körülírások nyomatékosító, értelmező részeként megjelenő *amor* azután lassan önálló, megszilárdult terminust képezett. *Amor nostri*, (más szöveggörnyezetben: *amor sua*), ízelgeti a következő néhány nemzedék a filozófiai szakkifejezés újabb lehetséges latin variánsát. Cicero és közeli utókorának nyelvében még valószínűleg sokkal semlegesebben hatott e szóösszetétel, mint ahogyan erre a különböző nemzeti nyelvű tükörfordításoknak az adott modern nyelvben kialakult jelentésmezejéből hajlamosak lennénk visszakövetkeztetni. Az átértelmeződés valószínűleg a neoplatonizmus ontológiájának és a keresztény gondolkodás *lelki paráznasággal* kapcsolatos eszmerendszerének a közös terméke. A semlegesebb, egyszerűen valaminek a kedveléseként, valamire való irányulásként is érthető *amor* megtelik rejtett, vagy nyílt szexuális tartalommal, ugyanennek az érzésnek az önmagunk felé fordulása pedig egyszerre lesz lemondás a magasabb létszintekre való fölemelkedésről, és kifejezett Isten elleni véték. Augustinusnál ennek következtében már elvágólag jelenik meg az *amor sua* vagy *nostri* megkülönböztetése az *amor Deitől*. Nem meglepő ez attól a gondolkodótól, akinek a barátság és az istenszeretet kapcsolatára vonatkozó kérdésföltevése föntebb már utaltunk. Az önszeretettel kapcsolatos meghasadtság érzése inntől kezdve belengi az európai gondolkodás történetét. Az Egyet, vagy az emberiséget kell megtalálnunk magunkban ahhoz, hogy helyet találjunk valamiképpen önszeretetünknek, mint ahogyan Patrizi, majd Kant igyekezett megoldani a kérdést, vagy magát az önszeretet kell kettévágni jó és rossz fajtára, ahogyan Rousseau tette. Súlyosbítja a gondot, hogy az utókor a maga nemzeti nyelvein az *amort* tartalmazó kifejezéseknek a föntebb taglalt súlyos terheltséggel rendelkező ekvivalenseit fordítja bele saját *De finibus*-változataiba, és ezzel rögtön félre is érti az egészet. Hiszen az ő *amora* már egészen más, mint a római rétoré volt, aki inkább egyfajta természet adta vonzódást, törekvést, irányultságot látott bele, mint a szó szoros értelmében vett, személyes, szexualitással is terhelt viszonyulást önmagunkhoz. Illetve, valamiképpen ez utóbbit is beleértette, legalábbis lehetőségként, de csak mint egy általános jelenség speciális esetét, sokkal közelebb helyezve egymáshoz az állati lények és az emberek önmagukra vonatkozását, valamint az elemi természetes törekvéseket és a szűkebb értelemben vett szerelmet. Mivel a szerelem fogalmának különböző későbbi értelmezéseivel nem volt gondja, így ezek be sem szüremkedhettek sztoa-interpretációjába, és nem is zavarhatták ember és emberiség, ember és világ viszonyának a taglalását. Ezek a kérdések sem egyszerűek és problémátlanok persze, de erre másutt és máskor lesz célszerűbb bővebben kitérni.

Európa Kiadó, 1968. 137. o. *Taurosz filozófus beszélgetése arról, hogy a sztoikus tanítások szerint miképpen és milyen elvek alapján kell a fájdalmat elviselni.*

A problémát nem annyira okozó, mint inkább a szemléletből származó értelmzési gondra rávilágító terminustörténet föltárását követően fölmerül a kérdés, hogy milyen eljárás következik ebből a jövőre nézve, ha az *oikeioszisz* fogalmára visszautaló gondolatmeneteket fogalmazunk meg. A megoldások nagyjából három, egyaránt termékeny irányba vezethetnek. Az első, hogy mindig az *oikeioszisz* eredeti fogalmához igyekszünk visszanyúlni a görög terminus használatával vagy a nélkül, föltételezve, hogy olvasónk is érti, és pontosan azt érti rajta, amit mi. Tanulságos, hogy még olyan viszonylag késői gondolkodó, mint Böhm Károly is többek között ide nyúl vissza saját filozófiájának kulcsfogalma, az *öntét* megalkotásakor inspirációt meríteni. A korai tanulmányokban még *önmegélés*ként,¹⁴ a fő mű értékelméleti fordulatot hozó, 1906-os harmadik kötetében már semlegesebb szóval, *önfenntartás*ként emlegetett fogalom alkalmasnak tűnt számára arra, hogy az utilitarizmus minden formáját elkerülő értékelmélete alapjává tegye.¹⁵ Ehhez azonban el kellett tolnia magától a terminus egész későbbi fogalomtörténetét. (Gondolkodását utolsó éveinek részleges kivételével egyébként is jellemezte a filozófiatörténeti vonatkozások zárójelbe tétele. A most tárgyalt kérdés kapcsán is megfigyelhető idézési stratégiája általában is sajátja műveinek. Jószerivel csak klasszikusokat és kortársakat használ; előbbieket,

¹⁴ Az 'önmegélés' terminus egybecseng a szaknyelvben a sztoikusok kifejezésére ma használatos 'önelsajátítás' szavunkkal, bár határozottan érezhető rajta az előző századvég életfilozófiáinak hanghordozása. A fő mű első kötetének megjelenése előtt Böhm még ezt a kifejezést alkalmazza, példaként lásd: „küzdeni minden ellen, ami az egyéniség ezen egyedüli, biztosan észlelhető célját, az önmegélést gátolja”. Az ösztön és kielégedése. In: *Böhm Károly összegyűjtött művei. Tanulmányok, értekezések*. Kiadja a „Böhm Károly-Társaság” Kolozsvárt. Budapest, Pfeifer Ferdinánd bizománya, 1913. 166. o. A tanulmány először 1881-ben jelent meg a budapesti ág. ev. főgymnasium értesítőjében.

¹⁵ A fő műben Böhm, részint saját pozitivista múltjának gondolkodását más formában továbbgondolva, részint talán sztoikus forrásainak közvetlen hatására valamilyen tudatosság előtti, elemi biológiai funkcióban találja meg az öntét gyökerét, amely azután a kifejlett emberben természetesen tudatossá, és nagymértékben reflexívvé válik, a sztoikusok *oikeioszisz*on alapuló emberképéhez hasonlóan. Böhm utilitarizmus elleni érvelésében is a sztoikusoknak az epikureusokkal, illetve a hedonizmussal szembeni argumentációjának a mintáját követi sok helyen. Például: „Az emberi cselekvés legnagyobb része ennél fogva nem az élv, hanem az önfenntartás céljából megy végbe; [...] S azért kár volt [...] azt mondani [...], hogy mindenki saját boldogságára törekszik; mert mindenki önfenntartásra kényszerítették s így arra törekszik” Böhm Károly: *Az ember és világa. Philosophiai kutatások. III. rész: Axiológia vagy értéktan*. Kolozsvár, Stein János m. k. egyet. könyvkereskedése bizománya, 1906. 88–89. o. Böhm itt Panaitiosz és Herbert Spencer nézeteit közvetlenül állítja szembe egymással. (Böhm művét modernizált helyesírással idézem.)

mint filozófiai tételeknek a hallgatóság számára közismert megformulázóit, az utóbbiakat, mint vitapartnereket.) A legnyíltabban Spinoza általa pszichologizálónak gondolt *conatus*-fogalmától határolódik el,¹⁶ a filozófiatörténet többi, e tekintetben releváns terminusát inkább csak hallgatásával mellőzi. A másik megoldás az *oikeiószi*s honosítása szerelmi metaforika nélkül. A görög szó alkalmas rá, hiszen gazdag, és kíváncsú jelentésmezeje van: 'lakni', 'otthon lenni', 'megtelepedni' valahol, valamely tájon; általános értelemben: '(ott)honosnak lenni a világban'. Heideggeriánus gondolkodók könnyen összehozhatnák a terminust még a *lakozással* is – ennek azonban (szerencsére) még nem láttam példáját. A fennmaradó harmadik megoldás az, hogy – ha már itt van ez a minket izgató önszereteti formula –, ezt és a saját magunkhoz való viszonyt próbáljuk meg rendbe tenni, először fogalomtörténetileg, majd saját gondolkodásunkban. Hiszen, ha egyszer jóban lettünk saját magunkkal, és elkezdjük megérteni legyőzött önmegvetésünk okát, akkor már bátran lehetünk szerelmesek – akár másokba is.

¹⁶ A Böhm által több helyütt bírálóan említett spinozai megfogalmazás: „*in suo esse perseverare conatur*”, melyet fentebb már idéztem Spinoza kapcsán. Böhm, természetesen igen különböző körülmények között, lényegesen más szellemi környezetben, de ezen a helyen mégis hasonló filozófiai problémák megoldása érdekében ugyanazokhoz a sztoikus tanításokhoz fordul. Nem világos teljesen, hogy a párhuzamok fölismerése helyett miért kívánja saját álláspontját az elhatárolódás révén körvonalaizni. A magyarázat talán éppen az, hogy a spinozai *conatus*ban a tudatos reflexiók jogosulatlan visszavetítését látja egy csupán sokkal elemibb, tisztán biológiai folyamatokat ismerő állapotba. „A lélektani terminológia (>conatus perseverandi in suo esse<) a tényt ferde világításba helyezte, mennyiben lélektani ízzel keverte [...] a lét ugyanis önállóság; öntudatlan formából szublimálódik célzatos önfenntartássá. [...]. Csak a szorítás ellen >törekszik< (conatur) az állat; a nélkül csak >állítja< magát. Ugyanott, 116. o. (Modernizált helyesírással idézem.)